AnTard, 18, 2010, p. 151-161

LETTURA E LETTORI IN AGOSTINO

Matilde Caltabiano

Reading and Readers in Augustine

Book reading had a crucial role in St Augustine's life and guided his long and troubled path to conversion. This paper considers various elements present in his works related to reading Holy Scripture and letters in the Monastery of Ippona; however, the focus here is not on Augustine as a reader but on Augustine as promoter of book reading among men who were variously active in political and religious life, but who were all highly cultivated. [Author]

Agostino è spesso rappresentato nelle splendide miniature dei codici, nelle incisioni, nei dipinti, negli affreschi, nelle sculture e persino nei mosaici, seduto nel suo studio mentre scrive e legge o in piedi con un libro tra le mani. Così l'hanno immaginato, per fare solo qualche esempio, i miniatori di alcuni codici conservati alla Biblioteca Nazionale di Parigi[1], alla British Library di Londra[2], alla Biblioteca Laurenziana di Firenze[3] e alla Vaticana di Roma[4]; pittori famosi come Botticelli, Guercino, Benozzo Gozzoli, Pinturicchio, Raffaello Sanzio, Murillo, rinomati scultori come i Maestri Campionesi nei bassorilievi della Basilica di san Pietro in Ciel d'oro di Pavia, dove riposano oggi le spoglie del vescovo, infine, gli autori di un mosaico della Cappella Palatina di Palermo.

La scelta di questi temi iconografici si spiega facilmente se si pensa al ruolo che lettura, scrittura e libri ebbero non solo nella formazione culturale dell'Ipponense, ma in generale in tutta la sua vita, prima come studente, poi come insegnante ed oratore, quindi come sacerdote e infine come vescovo[5].

La lettura di alcuni libri particolari, d'altra parte, segnò il lungo e travagliato itinerario della sua conversione[6]. Nel 373, infatti, al tempo dei suoi studi d'eloquenza, un'esortazione alla filosofia contenuta nell'*Ortensio* di Cicerone fu per lui una «vocazione intellettuale»[7], che lo indusse a mu-

Abbreviazioni : *Les Lettres de Saint Augustin* = C. Lepelley (éd.) *Les Lettres* de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, Paris, 1983 (Coll. des Études Augustiniennes, série Antiquité, 98). — *NDPAC = Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino, 3 vol., Genova-Milano, Marietti, 2 ed., 2006- 2008.

1. Fr. 18, f. A; Ms. lat. 17249, f. 557v.; Ms. lat. 2058, f. 1; Ms. lat. 10484, f. 310v.; Ms. 2119, f. 4; Ms. 2154, f. 65 v.
2. Add. Ms. 22557, f. 18; Harley Ms. 5370, f. 165; Add. Ms. 11866, f. 173v.
3. Med. Pal. 143, c 101v.; Ms. Plut. 12.21; Ms. Plut. 12.22; Ms. Plut. 12. 23 c.2.
4. Ms. Vat. Lat. 841, fol. 75,3-4; Ms. Lat. 451 (I parte) fol. 1 r. ; (II parte) fol. 1 r.
5. Sull'iconografia del libro sacro ved. A. Petrucci, *La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo, in* G. Cavallo (ed.) *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica critica*, Roma- Bari, 1977, pp. 9-16.
6. Fabio Gasti, leggendo la conversione di Ponticiano come anticipazione di quella di Agostino, mette in evidenza come in essa ebbero un ruolo fondamentale alcuni libri, in particolare, un codex paolino e la *Vita di Antonio*, osservando opportunamente che « A proposito di tradizione non bisogna sottovalutare un ulteriore dato testuale nei racconti di conversione... la presenza del libro come oggetto scatenante ». F. Gasti e M. Neri (ed.), Parturitio novae vitae: *raccontare la conversione (Aug. Conf. VIII e due lettere)*, in *Agostino a scuola: letteratura e didattica*. Atti della Giornata di studio di Pavia (13 novembre 2008), Pisa, 2009, pp. 86-87.
7. H. I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987, p. 149, n.1, trad. di *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1971; E. L. Fortin, *Agostino e l'ermeneutica dell'amore: alcune considerazioni preliminari*, in R. J. Neuhaus

tare radicalmente modo di sentire, spingendolo alla ricerca della Sapienza, e cioè del Cristo Sapienza di Dio, cui cercò di accostarsi attraverso la lettura del Vecchio e del Nuovo Testamento[8]. La rozzezza di questi testi, tuttavia, deluse profondamente la sua raffinata sensibilità letteraria e lo indusse a trovare nell'adesione al manicheismo le risposte che aveva fino a quel momento cercato invano. Nel 386 a Milano, fu invece la lettura dei testi neoplatonici e in particolare di quelli di Plotino, nella traduzione latina di Mario Vittorino, a condurlo, per usare le parole del Brown, «a una conversione decisiva e definitiva da una carriera letteraria a una vita dedicata alla Filosofia[9]» e, infine, negli ultimi giorni di agosto di quello stesso anno, fu la lettura di un passo della lettera di Paolo ai Romani, durante un sofferto colloquio con se stesso nel giardino di Alipio, a fargli scegliere in modo definitivo la fede cristiana[10].

La lettura, dopo la conversione, non solo continuò ad essere per Agostino strumento privilegiato per la ricerca della verità, ma divenne prima con il sacerdozio e poi con l'episcopato, attraverso lo scambio di lettere e di libri, anche mezzo indispensabile per coltivare rapporti con quanti si rivolgevano a lui, non soltanto amici, fedeli o cristiani in generale, ma anche pagani, eretici, o semplicemente persone tormentate dal dubbio. Naturalmente essa rimase anche al centro della vita del monastero, delle funzioni liturgiche e paraliturgiche e dei pubblici dibattiti con gli eretici; il vescovo, infatti, utilizzò la lettura di lettere, di Atti pubblici e di documenti di vario genere, per contrastare le eresie e nello stesso tempo per informare i fedeli del pericolo che correvano aderendo ad esse[11].

Riferisce Possidio, che Agostino, durante la malattia che precedette la morte, *sibi iusserat psalmos Davitico*s, *qui sunt paucissimi, de poenitentia scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat, et ubertim ac iugiter flebat*[12], trasmettendoci così l'ultima sua immagine di commosso lettore della parola di Dio.

Egli, però, oltre che lettore appassionato, fu promotore di letture e, di conseguenza, anche di lettori.

In questo contributo, attingendo alle numerose testimonianze presenti nelle opere agostiniane, non mi occuperò tanto di Agostino lettore, quanto piuttosto di Agostino promotore di letture, accennando alla pratica della lettura della Sacra Scrittura, delle lettere e dei documenti nel monastero d'Ippona e in ambito ecclesiale e, soprattutto, ricostruendo i rapporti che il vescovo intrattenne con alcuni lettori dei suoi libri, uomini accomunati da una matrice culturale assai elevata, ma diversamente impegnati dal punto di vista politico e religioso; toccherò, invece, solo marginalmente gli aspetti tecnici della lettura e della comunicazione, già approfonditi con grande dottrina da Guglielmo Cavallo[13], da Harry Gamble[14], e in modo specifico per quanto riguarda Agostino, dagli studi di Michel Banniard[15].

1. Agostino promotore di letture

Scrive Agostino nel proemio del terzo libro del *De Trinitate*, dedicato ad Aurelio, vescovo di Cartagine[16], che avrebbe preferito affaticarsi a leggere, piuttosto che a dettare testi destinati all'altrui lettura, mettendo, così, in evidenza lo stretto legame che per lui e, in generale, per gli uomini del

(ed.) *Agostino oggi*, Milano, 2000, p. 35, trad. di *Augustine Today,* Grand Rapids (Mich.), 1993, nota come la passione per la verità, di solito associata all'attività intellettuale di Agostino, sia stata primariamente stimolata non dalla Bibbia, ma proprio dall'*Ortensio* ciceroniano.

8. Aug., *Conf.* 3, 4, 7, 8, 7, 17 (CSEL, 33, pp. 48-49; 184-185); ved. P. Brown, *Agostino d'Ippona*. Nuova edizione ampliata, Torino, pp. 27-31, trad. di *Augustine of Hippo*, London, 1967, 2000[2].

9. Brown, *Agostino d'Ippona*, p. 89; ved. anche N. Cipriani, *Agostino lettore dei commentari paolini di Manlio Vittorino*, in *Augustinianum* 38,1998, pp. 413-428.

10. Rm 13. 13 s., ved. Aug. *Conf.* 8, 12, 29-30, CSEL 33, p. 195; Gasti, Parturitio novae vitae*, cit.* (n. 6), pp. 86-87. L. F. Pizzolato, *L'itinerario spirituale di Agostino a Milano*, in AA.VV., *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio*, Atti della seconda sessione del Congresso Internazionale (22-24 aprile 1987), Palermo 1998 (Augustiniana-Testi e studi 3), pp. 23-41, ora in Id., *Plura sacra et mundi alia. Studi classici e cristiani* (Studia patristica mediolanensia 28), Milano 2009, pp. 241-277.

11. M. Caltabiano, *Agostino d'Ippona e la comunicazione scritta con gli eretici*, in *Acme*, 59, 2006, pp. 55-73.

12. Poss. *V. Aug.* 31, 2.

13. G. Cavallo, *Tra* «volumen» *e* «codex». *La lettura nel mondo romano,* in G. Cavallo e R. Chartier (ed.) *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma- Bari, 1995, pp. 37-69; Id., *L'altra lettura, tra nuovi libri e nuovi testi*, in *AnTard*, 9, 2001, pp. 131-138; Id., *Testo, libro, lettura*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*. *La circolazione del testo*, Roma, 1989, 2, pp. 307-341; Id., *Il lettore comune nel mondo greco- romano, tra contesto sociale, livello di istruzione e produzione letteraria*, in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo, A. Stramaglia (eds.), *Escuela y literatura en Grecia Antigua.* Actas del simposio internacional, Universidad de Salamanca, 17-19 noviembre de 2004, Cassino, 2007, pp. 557-576.

14. H. Y Gamble, *Libri e lettori nella chiesa antica*, Brescia 2006, trad. di *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven and London, 1995.

15. M. Banniard, Viva voce. *Communication écrite et communication orale du IV^e^ au IX^e^ siècle en Occident latin,* Paris, 1992; Id., *Variations langagières et communication dans la prédication d'Augustin*, in G. Madec (éd.), *Augustin prédicateur (395-411), Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996),* Paris 1998, pp. 73-93; Id., *Action et réaction de la parole latinophone : démocratisation et unification (III^e^-V^e^ siècles)*, in *AnTard*, 9, 2001, pp. 115-129; Id., *La cité de la parole : saint Augustin entre la théorie et la pratique de la communication latinophone*, in *Journal des Savants*, 1995, pp. 283-306 .

16. Su Aurelio di Cartagine ved. *PCBE*, *s.v. Aurelius* 1, 1, pp. 105-127; M. G. Mara, *Aurelio di Cartagine*, in *NDPAC,* 1, coll. 658- 660.

suo tempo, avevano le azioni del leggere e dello scrivere[17]. Entrambe, infatti, si compivano attraverso la voce, perché a quei tempi, raramente si leggeva mentalmente, come si fa oggi, e come faceva il vescovo Ambrogio[18], il quale, d'altra parte, è considerato dagli studiosi un'eccezione, ma si leggeva, come notato da Guglielmo Cavallo, con varie tonalità di voce, correlate al tipo di lettura[19].

Una lettera, indirizzata da Agostino al vescovo Memorio[20], che gli aveva chiesto di mandargli i libri del *De Musica,* mostra l'importanza di una corretta lettura per la comprensione del testo. Scrive, infatti, l'Ipponense: *Quod sane opusculum si potuero mittere, non quidem me tibi obtemperasse, verumtamen te hoc a me tantopere flagitasse poenitebit. Difficillime quippe intelleguntur in eo quinque libri, si non adsit qui non solum disputantium possit separare personas, verum etiam pronuntiando ita sonare morulas syllabarum, ut eis exprimantur sensumque aurium feriant genera numerorum: maxime quia in quibusdam etiam silentiorum dimensa intervalla miscentur, quae omnino sentiri nequeunt, nisi auditorem pronuntiator informet*[21].

Allo stesso modo non si scrivevano quasi mai testi di propria mano, ma si dettavano; Agostino, tuttavia, come ha dimostrato Oronzo Pecere, in uno stimolante contributo recente, seguendo l'esempio del vescovo Ambrogio, pur continuando nella maggior parte dei casi a dettare i suoi scritti, nel comporre opere che richiedevano maggiore riflessione, come ad esempio i *Soliloquia*, abbandonò la *dictatio* per l'autografia[22].

Agostino, in ogni modo, benché dichiarasse di preferire dedicarsi alla lettura, e spesso a causa dei molteplici impegni affermasse di non avere avuto abbastanza tempo o di non averne per farlo, fu costretto dal *servitium Christi*, dall'insistenza dei fratelli e dall'impulso della carità a porre non solo la lingua ma anche il suo stilo al servizio della chiesa[23]. Si impegnò in questa attività senza risparmio, scrivendo un gran numero di lettere e di libri per chiarire i dubbi e le oscurità di quanti lo consultavano da ogni parte dell'impero[24], e cercando di indurre proprio quelli che si rivolgevano a lui per aver consiglio anche a leggerli, impresa che non fu sempre facile.

Egli esortò i suoi corrispondenti e i suoi fedeli in primo luogo a leggere la sacra Scrittura, la cui autorità era fondata sulla parola di Dio[25], e solo dopo i libri, che scriveva per risolvere i loro dubbi, talvolta persino su loro commissione; fece questo quando se ne presentò l'occasione o ritenne che ciò fosse utile sia nell'ambito dei rapporti di amicizia e anche di relazioni sporadiche e meno strette, sia, soprattutto, nell'esercizio della direzione spirituale[26], raccomandando ai futuri lettori di tenere sempre ben presente la differenza esistente tra l'una e gli altri.

Auspicava, infatti, di avere *in omnibus litteris meis non solum pium lectorem sed etiam liberum correctorem ... multo maxime in his ubi ipsa magnitudo quaestionis utinam tam multos inventores habere posset quam multos contradic-*

17. *Credant qui volunt malle me legendo quam legenda dictando laborare. Qui autem hoc nolunt credere, experiri vero et possunt et volunt, dent quae legendo vel meis inquisitionibus respondeantur, vel interrogationibus aliorum quas pro mea persona quam in servitio Christi gero et pro studio quo fidem nostram adversus errorem carnalium et animalium hominum muniri inardesco necesse est me pati, et videant quam facile ab isto labore me temperem et quanto etiam gaudio stilum possim habere feriatum.* Aug., *Trin*., *proem*. 3,1 (CC 50, p. 127).

18. G. Cavallo, *Diffusione e ricezione dello scritto nell'antichità cristiana: strumenti, maniere, mediazioni*, in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, XXXII Incontro i studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-10 maggio 2003, Roma, 2004, p. 19; Id., *Libri e comunicazione scritta nell'età di Ambrogio e Agostino*, in *387 d. C.: Ambrogio e Agostino le sorgenti dell'Europa*, Milano, 2003, pp. 195-198; sulle diverse modalità di lettura ved. Id., *Tra «volumen» e «codex», cit.* (n.13), pp. 45-52; C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Milano, 1996, pp. 33-34, rileva come Agostino pensasse che Ambrogio preferisse la lettura silenziosa per evitare di perdere il poco tempo che aveva da dedicare alla lettura a causa delle interruzioni degli ascoltatori interessati all'argomento o anche per risparmiare la voce che si indeboliva facilmente. Sulla lettura silenziosa ved. anche M. Parkes, *Leggere, scrivere, interpretare il testo: pratiche monastiche nell'Alto Medioevo*, in *Storia della lettura nel mondo occidentale, cit.* (n. 13), pp. 74-75.

19. G. Cavallo, *L'altra lettura, cit*. (n.13), p. 135; sullo *status quaestionis* del dibattito degli studiosi sulla lettura mentale o silenziosa ved. T. Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma, 2007, pp. 57-58.

20. Memorio era padre del più famoso Giuliano di Eclano ved. *PCBE*, *s.v. Memor* 1, 2, 2, pp. 1493-1494.

21. Aug., *Ep.* 101, 3 (CSEL, 34), p. 542; S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1999, p. 577, ha rilevato l'importanza di questa lettera, proprio per i riferimenti alla tecnica della lettura. Sull'invio a Memorio del *De Musica* ved. M. Caltabiano, Libri iam in multorum manus exierunt: *Agostino testimone della diffusione delle sue opere*, in I. Gualandri (ed.), *Tra IV e V secolo. Studi sulla cultura latina tardoantica* (Quaderni di Acme, 50), Milano, 2002, pp. 143-145.

22 O. Pecere, *La scrittura dei Padri della Chiesa tra autografia e* dictatio, in *Segno e testo*, 5, 2007, pp. 26-29.

23. *Fratribus autem non valeam resistere iure quo eis servum factum sum flagitantibus ut eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo meo quas bigas in me caritas agitat maxime serviam*. Aug., *Trin. proem*. 3, 1 (CCL, 50, p. 127).

24. Ved. M. Caltabiano, *Agostino e i suoi libri: dalla composizione alla diffusione*, in *Augustinianum*, 45, 2005, pp. 519-537; Ead., Libri iam in multorum manus exierunt, *cit.* (n. 21), pp. 141-157; Ead., *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra l IV e il V secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 55), Roma, 1996, pp. 44-48.

25. Ved. Aug., *De civ. Dei* 11, 3 (CSEL 40, 1, pp. 513-514).

26. J. J. Allen, *La via interiore. La direzione spirituale del cristianesimo orientale,* Milano,1996, pp. 168-169*,* trad. di *Inner Way: Eastern christian spiritual direction*, 1994, individua nella lettera 266, indirizzata a Florentina l'enunciazione dei principi metodologici che Agostino seguì nell'esercizio della direzione spirituale.

tores habet. *Verumtamen sicut lectorem meum nolo esse mihi deditum, ita correctorem nolo sibi. Ille me non amet amplius quam catholicam fidem; ille se non amet amplius quam catholicam veritatem. Sicut illi dico: Noli meis litteris quasi scripturis canonicis inservire, sed in illis et quod non credebas cum inveneris incunctanter crede, in istis autem quod certum non habebas nisi certum intellexeris noli firme retinere; ita illi dico: Noli meas litteras ex tua opinione vel contentione, sed ex divina lectione vel inconcussa ratione corrigere; si quid in eis veri comprehenderis, exsistendo non est meum at intellegendo et amando et tuum sit et meum; si quid autem falsi conviceris, errando fuerit meum sed iam cavendo nec tuum sit nec meum*[27].

I cristiani, dunque, non solo avrebbero dovuto leggere e credere fermamente nella Sacra Scrittura, ma anche servirsene come metro per misurare l'attività e gli scritti del vescovo, che, a sua volta, avrebbe dovuto cercare di conformare ad essa la sua vita e ogni atto del suo ministero.

Nel *sermo de capitulo evangeli ubi denuntiatur adventus domini in novissimo die*, uno dei sermoni Dolbeau recentemente scoperti, commentando il passo del Vangelo di Luca, in cui si parla del ritorno del Signore alla fine dei tempi[28], Agostino sollecita in questo modo un fedele alla conversione attraverso la lettura dei sacri testi: *Nolite sperare tempora, nisi qualia leguntur in evangelio; non dico talia vel talia: cottidie codices dominici venales sunt, legit lector: eme tibi et tu lege quando vacat, immo age ut vacet: melius enim ad hoc vacat quam ad nugas. Lege qualia praedicta sunt usque ad finem saeculi, et crede tibi, noli tibi blandiri*[29]. Il fedele, dunque, aveva a disposizione due diverse possibilità: ascoltare quotidianamente la lettura dei testi sacri dalla voce del lettore, in chiesa o in monastero, oppure acquistare una copia delle Scritture per leggerne e meditarne i testi in modo autonomo.

Il cristiano, per avere la speranza di diventare *divinarum Scripturarum solertissimus indagator*, avrebbe dovuto leggere i sacri testi per intero, così da acquisirne una prima sommaria conoscenza, pur sapendo, che ciò non sarebbe bastato per penetrarne il significato profondo con l'intelligenza[30], risultato che avrebbe potuto ottenere soltanto attraverso ripetute letture e con l'aiuto dei chiarimenti di una persona competente. Agostino non si sottrasse mai a questo dovere; spesso riunì intorno a sé ecclesiastici e laici per cercare di chiarire, attraverso la lettura, la rilettura e la discussione, i passi della Scrittura che apparivano oscuri[31].

Da questi incontri, nacquero persino alcuni libri, che pur circolando con il nome di Agostino, furono in realtà scritti dalle diverse persone con cui egli aveva letto e commentato il testo. Esse, infatti, dopo aver stenografato, talvolta in modo parziale e disordinato, i commenti del vescovo alle comuni letture li pubblicarono senza autorizzazione[32].

Nel prologo delle *Questioni sui Vangeli,* l'Ipponense descrive lo svolgimento di riunioni di questo tipo e l'impossibilità di leggere in modo ordinato un testo a causa dell'impazienza di chi lo consultava: *Hoc opus non ita scriptum est, ac si evangelium exponendum ex ordine susceptum esset a nobis, sed pro arbitrio et tempore consulentis cum quo legebatur, si quid ei videbatur obscurum. Ideoque multa et fortassis obscuriora praetermissa sunt, quia iam ea noverat, qui ea quae nondum noverat inquirebat, nec teneri volebat festinationem suam in his quae ante iam sic acceperat, ut etiam assiduitate audiendi atque tractandi memoriae stabiliter firmeque mandaret. Nonnulla etiam hic non eodem ordine inveniuntur exposita, quo in evangelio narrata sunt, quoniam quaedam festinatione dilata, cum tempus daretur, retractabantur et eo loco scribebantur, qui vacuus in ordine iam expositarum rerum subsequebatur* [33].

La Regola agostiniana prevedeva la lettura quotidiana delle Sacra Scrittura e di altri libri edificanti sia nel monastero maschile che in quello femminile; in particolare raccomandava che durante la mensa si ascoltasse la lettura di alcuni passi rimanendo seduti, *sine tumultu et contentionibus… nec solae fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei verbum*[34], disponeva, inoltre, che si chiedessero i libri ogni giorno a un'ora stabilita[35].

Agostino Trapè si è chiesto se questa prescrizione, che presupponeva l'esistenza all'interno di ciascun monastero

27. Aug., *De Trin*. *proem*. 3, 2 (CCL, 50, p. 128).

28. Lc 17, 20-37.

29. Aug., *serm.* 5, 14, 7, 338-341 in F. Dolbeau (éd.) Augustin d'Hippone, *Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique* (Coll. des Études Augustiniennes, série Antiquité, 147), Paris, 1996, p. 85. Agostino definisce *codices*, i libri fatti di fogli di pergamena, e in particolare i manoscritti della Bibbia, ved. P. Petitmengin, *s.v. codex* in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, 1, Basel 1986-1994, coll. 1023-1024.

30. Aug., *De doctr. Christ*. 2, 8, 12 (CSEL 80, pp. 39-40).

31. I. Gualandri, *L'eredità tardo-antica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medievo Latino* in G. Cavallo, C. Leopardi, E. Menestò (ed.), *La produzione del testo*, Roma, 1992, 1, 1, pp. 18-19, descrive in modo efficace il metodo seguito da Ambrogio e da Agostino nel leggere e nel commentare la Scrittura: «Il testo biblico viene enunciato, versetto per versetto, e commentato; e più e più volte ripetuto man mano che, nell'analizzarlo, vi si scorgono spunti di natura diversa, con un allargamento continuo di significati, dalla lettera all'allegoria e le parole chiave sono incessantemente riprese, con un gioco che si traduce in cadenze di grande efficacia sonora (quasi il Leitmotiv di una musica) e al tempo stesso aiuta a fissare nella memoria singoli versetti, piccoli brani, citazioni introdotte da altri passi delle Scritture».

32. Ved. Caltabiano, *Agostino e i suoi libri*, *cit.* (n. 24), pp. 524-526.

33. Aug., *Quaest. evangel. prol.* (CCL, 44B, p. 1).

34. Aug., *Regul*. 3, 2. Anche Possidio, *V. Aug.* 22. 6, fa riferimento a questa consuetudine, ricordando che Agostino durante il pranzo aveva più cara la lettura o la discussione che non il mangiare e il bere.

35. *Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam qui petierit, non accipiat*. Aug., *Regul*. 5, 10.

di una biblioteca, si riferisse alla lettura o allo studio e, notando che i monasteri agostiniani erano aperti a persone appartenenti anche alle classi sociali più umili, e dunque prive di un'adeguata cultura, conclude che, benché tutte potessero teoricamente dedicarsi a entrambe le attività e fossero in grado, se non di leggere personalmente, almeno di ascoltare la *lectio divina*, solo alcune disponessero degli strumenti culturali necessari per poter studiare, discutere e approfondire questioni esegetico-teologiche[36].

La prescrizione della lettura quotidiana provocò anche degli abusi all'interno del monastero, infatti, alcuni monaci, per giustificare la loro volontà di sottrarsi al dovere del lavoro manuale addussero la necessità di dedicarsi all'impegno della preghiera, della salmodia, della lettura e della parola di Dio, costringendo il vescovo a richiamarli con severità a non trascurare le regole che avrebbero dovuto conoscere bene se avessero letto attentamente i testi paolini[37].

Agostino da sacerdote e poi da vescovo promosse anche la lettura di lettere ricevute da membri di altre comunità ecclesiali, quando riteneva che questo fosse utile per la crescita spirituale dei sacerdoti e dei laici del suo monastero, dei fedeli di Ippona o di quelli di altre chiese africane[38]. Così poco dopo l'ordinazione sacerdotale, scrivendo al vescovo donatista Massimino, che sperava di ricondurre alla comunione con la chiesa cattolica[39], lo avvertì di avere intenzione, se gli avesse risposto, di leggere pubblicamente in chiesa la loro corrispondenza[40], assicurandogli, però, di non voler fare questo alla presenza dei soldati *ne quis vestrum arbitretur tumultuosius me agere voluisse, quam ratio pacis desiderat; sed post abscessum militis, ut omnes qui nos audiunt intellegant non hoc esse propositi mei ut inviti homines ad cuiusquam communionem cogantur, sed ut quietissime quaerentibus veritas innotescat*[41].

In questo stesso periodo permise ai *fratres* del suo monastero di leggere una lettera di Paolino da Nola, *fluentes lac et mel*[42], perché ne traessero edificazione[43], mentre alcuni anni più tardi fece copiare e divulgare ampiamente le lettere, indirizzate rispettivamente a lui e ad Aurelio di Cartagine, dal sacerdote Sisto, futuro pontefice[44], che in esse prendeva posizione contro la pericolosissima dottrina pelagiana, affinché chi leggesse quei testi fosse scoraggiato dall'aderire ad essa[45].

Anche le lettere di Agostino, d'altra parte, circolavano in tutto l'impero, e venivano lette pubblicamente[46]. In particolare nel 411, il tribuno Marcellino informò il vescovo d'Ippona che il senatore Volusiano, rifugiatosi a Cartagine come altri aristocratici romani a causa del sacco di Roma, gli aveva letto una sua lettera, quindi, sollecitato da lui, l'aveva fatta leggere a sua volta, anche a molti altri[47].

Si potrebbero ricordare moltissime altre occasioni di pubbliche letture di atti pubblici o conciliari, soprattutto durante le dispute con gli eretici o le celebrazioni paraliturgiche; mi limito qui a ricordare soltanto la lettura dei *Gesta Collationis* e di un libro *de ipsis gestis,* che Agostino, dopo la conferenza di Cartagine del 411 e la definitiva condanna del donatismo, dispose si svolgesse in alcune chiese africane, ogni anno, nel tempo quaresimale, *quando ieiunantibus vacat audire*[48].

La lettera 28* Divjak attesta che egli chiese anche a Novato, vescovo di Sitifi, di fare leggere questi testi nella sua chiesa, *sicut facit Carthaginiensis Ecclesia nostra et aliquae*

36. A. Trapè, *La Règle de saint Augustin commentée*, Begrolle-en-Mauge (Maine-et-Loire), 1993, pp. 231-237.

37. *Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne illic inveniunt quod praecipit Apostolus? Quae est ista ergo perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare; et ut quod bonum est diutius legatur, ideo facere nolle quod legitur? Quis enim nesciat tanto citius quemque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit?* Aug., *De op. monach*. 17, 20 (CSEL, 41, p. 565).

38. M. Caltabiano, *Storie di uomini, lettere e libri nella corrispondenza di S. Agostino*, in F. E. Consolino (ed.), *"L'adorabile vescovo d'Ippona,"* Atti del Convegno di Paola (24-25 maggio 2000), Soveria Mannelli, 2001, pp. 73-96.

39. Su Massimino ved. *PCBE s.v. Maximinus* 2, 1, p. 728, A. Di Berardino, *Massimino di Siniti*, in *NDPAC*, 2, coll. 3114-3115. Sul rapporto epistolare di Agostino con questo vescovo donatista ved. Caltabiano, *Agostino d'Ippona e la comunicazione scritta con gli eretici*, *cit.* (n. 11), pp. 64-65.

40. Aug., Ep. 23, 3; 6 (CSEL, 34, 1 pp. 66; 71).

41. Aug., *Ep*. 23, 7 (CSEL 34, 1, p. 71).

42. Aug., *Ep.* 27, 2 (CSEL 34, 1, p. 97).

43. Aug., *Ep.* 27, 2-3 (CSEL 34, 1, pp. 97-99).

44. Su Sisto ved. A. Di Berardino, *Sisto III papa*, in *NDPAC*, 3, coll. 5033-5034.

45. Aug., *Ep.* 191,1 (CSEL, 57, p. 163-164).

46. M. P. Ciccarese, *La tipologia delle lettere di s. Agostino*, in *Augustinianum*, 11, 1971, p. 473, sottolinea come le epistole cristiane fossero redatte con arte e cura di particolari, in quanto gli autori, prevedendo la loro diffusione, si sforzavano costantemente di risvegliare l'interesse del pubblico.

47. Aug., *Ep.* 136, 1 (CSEL, 44, pp. 93-94); su Volusiano ved. *PLRE* 2*, s.v. Rufius Antonius Agrypnius Volusianus* 6*,* pp. 1184-1185*; PCBE, s.v. Rufius Antonius Agrypnius Volusianus* 1, 2, 2, pp. 2340-2341; A. Di Berardino, *Volusiano*, in *NDPAC*, 3, col. 5690. P. Brown, *Aspetti della cristianizzazione dell'aristocrazia romana*, in *Religione e società nell'età di S. Agostino*, Torino, 1975, pp. 160-161, trad. di *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* London 1972; A. Chastagnol, *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, in *RÉA*, 58, 1956, pp. 241-253.

48. Aug., *Ep.* 28*, 2 (CSEL, 88, p. 134). Sulla lettura pubblica di questi documenti ved. G. Madec, *Introduzione generale*, in G. Madec (ed.), Sant'Agostino, *Le ritrattazioni* (Nuova Biblioteca Agostiniana, 2), Roma, 1994, p. LXIV; Caltabiano, Libri iam in multorum manus exierunt, *cit.* (n. 21), pp. pp. 151-152; Ead., *Ambrogio, Agostino e gli scritti sui martiri*, in Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano 4-11 aprile 1997, Milano, 1998, p. 592.

diligenter Ecclesiae[49], fornendogli anche precise indicazioni circa i tempi e le modalità della lettura: *Non autem ista apud nos de gradu lectoris leguntur sicut scripturae canonicae, quoniam oportet, sed sic ea legunt lectores, ut nec casulis se expolient et cum volunt sedeant, ubi a sedentibus qui sedere voluerint possint commode audiri, tamquam si privatim in domo legerentur. Sed ideo fit in Ecclesia, quia multitudinem capit et uterque sexus non prohibetur audire, donec veniat hora qua divinae lectiones audiantur et sacramenta ex more celebrentur*[50].

2. Agostino e i lettori dei suoi libri

Un lettore, o piuttosto un incostante lettore di opere agostiniane fu certamente Fermo, corrispondente di Agostino noto per essere stato considerato dagli studiosi il suo "agente letterario[51]" e per essere il destinatario della lettera 2*, che fa parte del *corpus* delle epistole agostiniane, scoperte dal Divjak nel 1981[52].

Fermo, secondo gli studi recenti, sarebbe stato un catecumeno della classe agiata di Cartagine[53], che, dopo aver assistito durante tre pomeriggi alla lettura pubblica del diciottesimo libro del *De civitate Dei*, *studio flagrantissimo accensus*, aveva chiesto con insistenza ad Agostino di poter avere da lui anche tutti gli altri libri dell'opera[54]. Il vescovo, esaudendo il suo desiderio, gli inviò l'opera completa, scritta su quaternioni, non ancora rilegata, con precise indicazioni sul modo di suddividerne il contenuto in diversi codici e sulle precauzioni da prendere nel caso avesse dovuto darla ad altri da copiare, ma, soprattutto, e questo è particolarmente rilevante per il nostro discorso, gli raccomandò di avere nel leggerla, lo stesso zelo che aveva dimostrato per ottenerla[55]. Solo attraverso l'esperienza personale della lettura, infatti, e non in ragione delle sue promesse, avrebbe potuto comprendere quanto questi libri avrebbero potuto recargli giovamento.

Avvertì inoltre Fermo, che gli avrebbe scritto spesso per informarsi sui suoi progressi nella lettura, sicuro che, in quanto *eruditus vir*, egli avrebbe compreso da solo *quantum adiuvet ad cognoscendum quod legitur repetitio lectionis*, *aut enim nulla aut certe minima est intellegendi difficultas ubi est legendi facilitas, quae tanto maior fit quanto magis iteratur*[56].

Agostino rivolgeva spesso ai suoi lettori l'invito a leggere ripetutamente i testi perché conosceva perfettamente le difficoltà tecniche della lettura, derivanti dall'uso della *scriptio continua* o, all'opposto, da quello della punteggiatura[57], e persino dall'ignoranza del significato delle parole; che talvolta impediva agli *imperiti* di comprendere il senso di ciò che leggevano[58]. Per questo motivo, nello stesso periodo in cui scrisse a Fermo, raccomandò anche a Valentino, abate del monastero di Adrumeto e ai suoi monaci, avvicinatisi

49. Aug. *Ep.* 28*, 2 (CSEL, 88, p. 134); su Novato ved. *PCBE, s.v. Novatus*, 1, pp. 783-784.

50. Aug. *Ep.* 28*, 3 (CSEL, 88, pp. 134-135).

51. H. I. Marrou, *La technique de l'édition à l'époque patristique*, in *Vigiliae christianae*, 1949, 3, p. 218; E. Dekkers, *Saint Augustin éditeur*, in AA.VV. *Troisième Centenaire de l'Édition Mauriste de Saint Augustin, communications présentées au Colloque des 19 et 20 avril 1990*, Paris, 1990, p. 237.

52. J. Divjak (ed.) Sancti Aurelii Augustini Opera, *Epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, Vindobonae, 1981 (CSEL, 88). Alcuni anni più tardi lo stesso J. Divjak ha curato la nuova edizione del testo critico delle lettere, che sono state tradotte in francese e ampiamente commentate da diversi illustri studiosi: Oeuvres de Saint Augustin, *Lettres 1*-29**. Nouvelle édition du texte critique et introduction par J. Divjak, traduction et commentaire par divers auteurs (Études Augustiniennes, 46B), Paris, 1987. E' apparsa, infine, anche un'edizione con traduzione in italiano ampiamente commentata: L. Carrozzi (ed.) Opere di Sant'Agostino, *Le Lettere* (Nuova Biblioteca Agostiniana, 23/A), Roma, 1992.

53. Gamble, *Libri e lettori*, *cit*. (n. 14), p. 181; M. Caltabiano *Libri e lettori nelle lettere di Agostino recentemente scoperte*, in C. Moreschini (ed.) *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*: Atti del III Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi a cura di, Napoli 1995, p. 75; A. Marcone, *Il De Civitate Dei e il suo pubblico*, in F. E. Consolino (ed.) *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma,* Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende 12-13 novembre 1993), Soveria Mannelli-Messina, 1995, pp. 268-269; J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities* (Vigiliae christianae, suppl. 14), Leiden, 1991, p. 173; *PCBE s.v. Firmus* 4, 2, 1, p. 460; G. Madec in *Oeuvres de Saint Augustin, Lettres 1*-29**, pp. 424-425; J. Divjak, *Augustinus erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei* in *Latinität und Alte Kirche*, Festschrift für Rudolf Hanslik, Wien, 1977, pp. 56-70

54. Aug., *Ep*. 2*, 3 (CSEL 88, pp. 10-11). L'insistenza di Fermo nel chiedere di ricevere i libri del *De civitate Dei* viene più volte ribadita nella corrispondenza tra i due ved. Aug. *ep.*, 1/A*, 1 (CSEL, 88, p. 7): *quos a me studiosissime flagitasti; ep*. 1/A*, 2 (CSEL, 88, p. 8): *Si ut fuisti diligens ad habendos hos libros, ita fueris ad legendos, quantum adiuvent experimento potius tuo quam mea promissione cognosces.*

55. Aug., *Ep.* 1/A, 2 (CSEL 88, p. 8).

56. Aug., Ep. 1/A*, 3 (CSEL 88, p. 8-9).

57. Aug., *doctr. christ*. 3, 2, 3 (CSEL, 80, p. 79); ved. G. Cavallo, *Tra* «volumen» *e* «codex», *cit*. (n. 13), pp. 49-50; Id., *Testo, libro lettura*, *cit*. (n. 13), pp. 329 ss.; P. Saenger, *Physiologie de la lecture et séparation des mots*, in *Annales ESC*, 44, 1989, pp. 939-952. Girolamo, proprio per facilitare ai frati poco istruiti la lettura dei testi sacri, stabilì un sistema di punteggiatura particolarmente accurato, riprendendo, come scrive in un celebre luogo della sua prefazione al testo di Isaia, «l'uso seguito da Demostene e Cicerone che scrivevano entrambi in prosa e non in versi, di trascrivere i loro testi per *cola et commata* per la comodità dei lettori». L'espressione *per cola et commata* probabilmente alludeva alla divisione del testo in frasi brevi che offrissero un senso completo e potessero essere afferrate facilmente a colpo d'occhio. Ved. H. J. Martin, *Storia e potere della scrittura,* Roma-Bari, 1990, p. 62, trad. di *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris 1988.

58. Aug., *doctr. christ*. 2, 14, 21 (CSEL, 80, pp. 47-48).

all'eresia pelagiana, proprio a causa del fraintendimento di una lettera da lui indirizzata al futuro papa Sisto da parte di alcuni i*mperiti fratres* dello stesso monastero[59], di non limitarsi a leggere una sola volta il *De correptione et gratia,* che aveva loro dedicato, aggiungendo: *si ergo eum fructuosissimum habere vultis, non vos pigeat relegendo habere notissimum, ut diligentissime sciatis quibus et qualibus quaestionibus solvendis atque sanandis, non ibi humana, sed divina occurrat auctoritas, a qua recedere non debemus, si volumus pervenire quo tendimus*[60].

Se l'invito ai monaci a leggere ripetutamente il *De correptione et gratia* mirava ad evitare che essi per ignoranza, come in passato, cadessero in errate interpretazioni, quello rivolto all'*eruditus* Fermo, invece, era destinato a indurlo a meditare il contenuto del *De civitate Dei* e a trarre da questa approfondita riflessione la forza di prendere una decisione definitiva a lungo rinviata.

Il ritrovamento dell'epistola 2* Divjak, infatti, ha permesso di scoprire che il vero motivo per cui Agostino aveva inviato l'opera a Fermo, invitandolo a leggerla attentamente, non era soltanto quello di affidargli il compito di curarne la pubblicazione e di promuoverne la diffusione, ma soprattutto di convincerlo a ricevere il battesimo.

Fermo deluse le attese del vescovo: si limitò, infatti, a leggere dieci, dei ventidue libri ricevuti, e ad inviargli unicamente su questi un'esaustiva relazione scritta[61], comunicandogli, invece, con un'altra lettera, non pervenuta, ma di cui il vescovo cita letteralmente i passi più significativi, la decisione di non ricevere il *sacramentum regenerationis*[62].

Agostino non si arrese a causa di questo rifiuto, ma continuò a reclamare che Fermo, dopo aver completato la lettura dei restanti dodici libri, gli mandasse un giudizio scritto e motivato su di essi, come aveva fatto per i primi dieci, manifestando, inoltre apertamente la sua delusione per non aver ottenuto il risultato sperato.

Nella lettera, infatti, rimprovera il suo corrispondente di aver respinto insieme al battesimo il frutto dei libri che amava, e aggiunge per chiarire il suo pensiero: *neque enim ille fructus est eorum, quod delectant legentem, nec ille, quod multa faciunt scire nescientem, sed ille, quod civitatem Dei persuadent vel incunctanter intrandam vel perseveranter habitandam; quorum duorum primum regeneratione, secundum iustitiae dilectione confertur. Haec in eis a quibus leguntur atque laudantur si non agunt, quid agunt? Horum igitur quantum ad te ipsum attinet, quando nec illud quod prius est in te agere potuerunt, quantumlibet eos praedices, nihil adhuc egerunt*[63].

E' probabile che Fermo, prima di diventare catecumeno fosse pagano e proprio per questo motivo, per prepararlo al battesimo, Agostino gli avesse consigliato la lettura del *De civitate Dei*, opera concepita per rispondere alle accuse mosse dai pagani ai cristiani di essere responsabili della collera degli dei spodestati dalla loro religione, del mancato finanziamento e dell'abbandono dei culti tradizionali e, in conseguenza di ciò, della la caduta dell'Urbe nelle mani di Alarico nel 410. Questo può essere confermato anche dal fatto che Agostino affidò proprio a Fermo il compito di promuovere la diffusione dell'opera tra i suoi amici, appartenenti a due categorie perfettamente individuabili: i catecumeni, come lui, (*sive in populo christiano se desiderent instrui*), e i pagani (*sive qualibet superstitione teneantur, unde videbuntur posse per hunc laborem nostrum Dei gratia liberari*)[64]. Era, d'altra parte, questo il modo seguito di solito dal vescovo per introdurre e far circolare le sue opere di confutazione tra gli eretici o negli ambienti a loro favorevoli: ogni volta che se ne presentava l'occasione, infatti, inviava a una persona che sapeva simpatizzare per una determinata eresia o che aveva rapporti con coloro che la professavano, lettere o libri con l'invito a leggerli personalmente e a farli leggere agli "amici", sperando in questo modo di ottenere il ravvedimento e la conversione dell'una e degli altri[65].

I motivi dell'interruzione della lettura del *De civitate Dei* da parte di Fermo furono certamente correlati al suo rifiuto di ricevere il battesimo ed erano argomentati con molta precisione in una lettera perduta da lui inviata ad Agostino.

Egli aveva in primo luogo obbiettato di non avere forze sufficienti per sopportare *tanti ponderis sarcinam*[66], quindi che il suo indugio nel ricevere il battesimo andava a vantaggio della religiosità, perché chi si accosta con esitazione ai sacri misteri dimostra maggiore rispetto per la fede[67], infine, che per fare questo tipo di scelta occorreva attendere la manifestazione della volontà di Dio, che dà impulso ai desideri umani[68].

Agostino rispose a queste obiezioni, le stesse che indussero altri uomini contemporanei ad accettare di ricevere il battesimo solo in punto di morte, con una stringente confutazione.[69] Esortò Fermo a seguire, eliminando ogni indugio,

59. Si tratta dell'epistola 194 indirizzata da Agostino a Sisto (CSEL, 57, pp. 176-214); su queste vicende cfr. V. Grossi, *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*, in *Augustinianum*, 19, 1979, pp. 103-133; M. Caltabiano, *I latori della corrispondenza di Agostino: tra idealizzazione e realtà*, in *Augustinianum,* 41, 2001, p. 137.

60. Aug., *De correpт. et gratia*, 1,1 (PL 44, col. 917).

61. Aug., *Ep*. 2*, 2 (CSEL, 88, p. 10).

62. Aug., *Ep.* 2*, 3 (CSEL, 88, p. 10-11).

63. Aug. *Ibid.* In questo modo per Agostino i libri diventano strumenti di conversione, ved. Caltabiano, *Libri e lettori nelle lettere di Agostino*, *cit.* (n. 53), p. 73.

64. Aug., *Ep.* 1*/A, 2 (CSEL, 88, p. 8).

65. Ved. M. Caltabiano, *Agostino e i suoi libri*, *cit*. (n. 24), pp. 533-537.

66. Aug., *Ep.* 2*, 4 (CSEL, 88, pp. 11-12); ved. M. Jourjon, Sarcina. *Un mot cher à l'évêque d'Hippone*, in *Recherches de science religieuse*, 43, 1955, pp. 247-253.

67. Aug., *Ep.* 2*, 6 (CSEL, 88, p. 12).

68. Aug., *Ep.* 2*, 7 (CSEL, 88, pp. 14-15).

69. F. M. Catarinella, *Confutazioni epistolari: il caso Firmus. (Aug. Ep. 2*) o della conversione differita*, in M. Marin, C. Moreschini

l'esempio di sua moglie, che aveva già ricevuto il battesimo, perché, dopo essersi spogliato delle cupidigie umane, soltanto dall'interno del cristianesimo avrebbe potuto progredire nella conoscenza religiosa[70]; lo invitò quindi ad affidarsi a Dio mediante il sacramento della rigenerazione, perché non avrebbe potuto fare la sua volontà senza osservarne i comandamenti. Intraprendendo questa via Fermo avrebbe potuto contare su due aiuti: il primo interiore e potente gli sarebbe venuto direttamente da Dio, il secondo esterno, dallo stesso Agostino, che, in quanto ministro di Dio, gli avrebbe messo a disposizione la sua parola e i suoi scritti, pur essendo consapevole di agire nei limiti della finitezza di un uomo, che per lo più non riesce nemmeno a convincere, mentre Dio, in quanto tale, ha il potere di farlo, qualora lo voglia[71].

Non si sa se queste argomentazioni abbiano convinto Fermo a farsi battezzare e neppure se lo abbiano indotto a portare a termine la lettura del *De civitate Dei*; esse, tuttavia, testimoniano la dedizione di Agostino al suo ministero e insieme l'importanza che egli attribuì alla lettura, come mezzo di formazione cristiana.

Prima di Fermo, anche il *vicarius Africae* Macedonio[72], cristiano noto soprattutto per un carteggio con il vescovo di Ippona su problemi connessi all'applicazione dell' *intercessio episcopalis*[73], aveva avuto l'opportunità di leggere alcuni libri del *De civitate Dei*.

Agostino, durante la lunga elaborazione di quest'opera, che lo tenne impegnato dal 413 al 427, man mano che terminava la composizione di gruppi di due o tre libri, ebbe la consuetudine di mandarne copie ad amici e conoscenti per ottenere da loro giudizi e suggerimenti al fine di migliorarne il testo e, nel contempo, di guidare coloro a cui li aveva mandati nel cammino della fede.

Nel 413/414, inviò, appunto, i primi tre libri a Macedonio, il quale, con una lettera gli comunicò, dopo averli letti con grande attenzione, di essere rimasto coinvolto a tal punto dalla loro lettura, da non saper se ammirare di più in essi *sacerdotii perfectionem, philosophiae dogmata, historiae plenam notitiam, an facundiae iucunditatem, quae ita impe-ritos etiam illicere potest, ut donec explicent non desistant, et cum explicaverint, adhuc requirant*[74].

Macedonio, al di là degli elogi rivolti ad Agostino, che possono apparire eccessivi per la sensibilità attuale, mostra di aver valutato, in tutte le sue sfaccettature l'opera, che il vescovo, dal canto suo, aveva saputo perfettamente adattare alla mentalità di quella parte dell'aristocrazia occidentale, ancora legata ai valori dell'antichità. Proprio per questo motivo non nascose ad Agostino che avrebbe preferito che in quei libri avesse passato sotto silenzio la recente calamità che aveva funestato l'impero, pur comprendendo le ragioni che avevano obbligato questi a parlarne. Come ha giustamente notato Peter Brown, è del tutto naturale che, un funzionario leale, come Macedonio, rifiutasse che nell'opera di Agostino fosse ricordato il sacco di Roma, di quella Roma a cui, secondo i cultori della *litterata vetustas*, la divinità aveva garantito l'eternità[75].

Un altro corrispondente, che ebbe un singolare rapporto con Agostino e con la lettura dei suoi libri, è certamente Consenzio.

Si tratta di un personaggio originale, non si sa se laico, sacerdote o monaco [76], stabilitosi nelle isole Baleari dove svolse attività letteraria e per molti anni coltivò relazioni epistolari con l'Ipponense. Curioso di questioni teologiche[77], fu anche autore di opere sulla Trinità, di confutazioni di priscillanisti, pelagiani e giudei, che non ci sono pervenute, ma di cui abbiamo notizia dalla lettera e dai due *commonitoria* da lui indirizzati ad Agostino[78] e dalle risposte del

(ed.), *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, Brescia, 2002, pp. 221- 239.

70. Aug., *Ep.* 2*, 4 (CSEL, 88, pp. 11-12).

71. Aug., *Ep.* 2*, 7 (CSEL, 88, pp. 14-15).

72. Su Macedonio ved. A. Di Berardino, *Macedonio,* in *NDPAC* 2, col. 2962; *PCBE, s.v. Macedonius 2*, 1, pp. 659-661; *PLRE, s. v. Macedonius* 3, 2, p. 637.

73. P. I. Kaufman, *Augustine, Macedonius, and the Courts*, in *Augustinian Studies*, 34, 2003, pp. 67-82; K. K. Raikas, *The State Juridical Dimension of a Bishop and the Letter 153 of St. Augustine to Vicarius Africae Macedonius,* in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58), Roma, 1997, pp. 683-694; M. Moreau, *Le magistrat et l'évêque. Pour une lecture de la correspondance Macedonius- Augustin*, in B. Clombat et P. Mattei (éd.), *Hommage à S. Lancel*, Grenoble, 1998, pp. 105-117.

74. Aug., *Ep.* 154, 2 (CSEL 44, p. 429).

75. Brown, *Agostino d'Ippona*, *cit.* (n. 8), p. 305.

76. Ved. E. Romero Pose, C*onsenzio*, in *NDPAC* 1, coll. 1165-1166. K. Uhalde, *Expectations of justice in the age of Augustine*, Philadelphia, 2007, p. 112; ritengono che fosse un laico: M. Veronese, *Antichi lettori delle Confessioni: maldicenti, subdoli, critici*, in *Le Confessioni di Agostino (402-2002*). Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma, 2-3 maggio 2002, Roma 2003, pp. 578-579; G. Madec, *« Pour l'amour de l'intelligence » (Augustin, Lettre 120 à Consentius). Foi – Raison – Intelligence*, in P. Y. Fux, J.-M. Roessli, O. Wermelinger (éds.), *Saint Augustin, africanité et universalité.* Augustinus Afer Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001 (Paradosis 45, 1), Fribourg, 2003, p. 237; G. Cantino Wataghin, *Topografia della civitas Christiana tra IV e VI secolo*, in G.P. Brogiolo (ed.) *Early medieval Towns in the Western Mediterranean*, Ravello 22- 24 Semptember 1994, Mantova 1996, p. 26, ritiene che Consenzio fosse vescovo di Minorca.

77. R. Van Dam, *Leadership and Community in late antique Gaul*, Berkeley-Los Angeles 1992, p. 111, definisce Consenzio "budding theologian living in Balearic Island"; V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the priscillianist Controversy*, Berkeley, Los Angeles, London, 1995 pp. 115: "an ascetic living in Balearic Island".

78. Aug., *Epp.* 119 (CSEL, 34, pp. 698-704); 11*, 12* (CSEL, 88, pp. 51-70; 70-80). J. Wankenne, *La correspondance de Consentius avec saint Augustin*, in *Les Lettres de Saint Augustin*, pp. 225-227, ritengono che autore di queste tre le lettere fosse

vescovo[79], parte di una corrispondenza perduta, riguardante prevalentemente questioni teologiche e dottrinali, che fu certamente più assidua.

La documentazione disponibile, comunque, da un lato offre preziose informazioni sul modo di Agostino di utilizzare la lettura come strumento d'insegnamento, dall'altro permette di cogliere alcuni aspetti della personalità di Consenzio come lettore.

Consenzio, che già in precedenza aveva inviato e dedicato ad Agostino alcuni suoi libri[80], nel 410 si recò ad Ippona per sottoporre personalmente al vescovo alcune questioni sulla Trinità, in particolare sulle due nature in Cristo e sulla relatione tra le tre persone divine, ma non lo trovò perché si era recato in villa per trascorrervi la convalescenza dopo una malattia[81]. Pensò allora di affidare al vescovo Alipio il compito di affidare le sue istanze al collega, ma in seguito gli sembrò più opportuno *litteris precem inserere, quam expectationem animi fluctuare*[82]. Scrisse allora una lettera[83], nella quale oltre ad esporre il suo pensiero e i suoi dubbi, su quelli che definisce *altissima mysteria*[84], rivolgendo ad Agostino espressioni di grande venerazione e rispetto, gli chiese di correggere prima in lui, poi nei suoi libri, la soluzione sbagliata che era convinto di aver dato ad alcune *quaestiunculae*[85]. Agostino rispose con una lunga e circostanziata epistola[86], che si apre con l'invito a Consenzio a venire presso di lui *quoniam in libris tuis valde sum tuo delectatus ingenio*[87]. Come appare chiaramente da quanto scrive subito dopo, il vescovo desiderava che il suo corrispondente lo raggiungesse ad Ippona, non solo perché ne apprezzava le doti intellettuali, ma soprattutto perché desiderava correggere gli errori presenti nei suoi libri e, per potere fare ciò, riteneva che Consenzio dovesse leggere *quaedam opuscula*, non *procul a nobis positus*, ma *potius apud nos*. In questo modo avrebbe potuto rivolgergli personalmente domande sui punti che non aveva ben compreso, e così attraverso il reciproco scambio di idee durante questi colloqui, avrebbe potuto conoscere e correggere quanto il Signore avrebbe concesso a lui stesso di spiegare e a Consenzio di comprendere. Questi, infatti, dotato a suo giudizio della capacità di esprimere adeguatamente i propri pensieri, per rettitudine ed umiltà meritava *vera sentire*[88].

Agostino aggiunge che già in passato aveva esortato Consenzio a fare dei segni sui passi dei suoi scritti, che non aveva capito leggendo da solo, in modo da poter chiedere chiarimenti su ciascuno di essi quando fosse venuto ad Ippona, ma lui non aveva seguito il consiglio, forse vergognandosi, nonostante gli avesse assicurato la sua disponibilità.

Ricorda, inoltre, di avergli rivolto lo stesso invito già al tempo in cui aveva appreso che si stava arrovellando su *mendosissimi codices*, evidentemente copie non corrette dei suoi libri, sfuggite al suo controllo, e di avergli suggerito di leggere i suoi manoscritti, che erano certamente più corretti di quelle[89].

Gli *opuscula*, che Agostino aveva invitato Consenzio a leggere, come si deduce da quanto afferma più avanti, potrebbero essere libri e appunti, cui stava lavorando in quel momento, in vista della pubblicazione del *De Trinitate*, opera che, *propter magnitudinem tam difficilis quaestionis*[90], riuscì a terminare soltanto dieci anni dopo[91].

Le osservazioni fatte sin qui illuminano lo scrupoloso metodo d'insegnamento dell'Ipponense, che potremmo definire con un termine attuale, una sorta d'insegnamento "a distanza", consistente in primo luogo nel consigliare a chi gli sottoponeva dei problemi specifiche letture da fare in modo autonomo nel luogo di residenza, quindi nell'invitare

un unico Consenzio, mentre è scettico su questa identificazione R. Van Dam, *Sheep in Wolves' Clothing: the Letters of Consentius to Augustin*e, in *Journal of Ecclesiastical History*, 37, 1986, pp. 532-535.

79 Aug., *Epp*. 120; 205 (CSEL, 34, pp. 704-722; CSEL 57, 4, pp. 323-339).

80 Aug., *Ep.* 119, 6 (CSEL, 34, pp. 703-704).

81 Aug., *Ep.* 119, 1 (CSEL, 34), p. 698.

82 Aug., *Ibid.*

83 Aug., *Ep.* 119 (CSEL, 34, pp. 698-704).

84 Aug., *Ep.* 119, 1 (CSEL, 34, p. 698).

85 *Tamen tu, vir admirabilis, si tibi ille pater noster, solus conscius secretorum, qui habet clavem David, serenissimo cordis obtutu coelorum machinam penetrare concessit, et revelata, ut scriptum est, facie gloriam domini speculari*, *in quantum tibi ille qui huius modi cogitationem dedit, promendi dederit facultatem, enuntia nobis aliquam ineffabilis substantiae portionem, et imaginem similitudinis eius ipso adiuvante exprimere, in quantum potes, verbis enitere; quoniam nisi tu tantae rei dux ac magister adfueris, velut lippientibus oculis prospicere in eam tanti luminis repercussa fulgore cogitatio nostra formidat. Intra ergo in illam, quae nostros arcet intuitus, mysteriorum dei obscurissimam nubem et quaestiunculas in quibus absolvendis me errare cognosco, qui auctoritatem sanctitatis tuae fide magis sequi volo quam rationis corde conceptae falsa imagine depravari, primum in memet ipso, dehinc in libris corrige.* Aug., *Ep.* 119, 2 (CSEL, 34, pp. 699-700).

86 Aug., *Ep.* 120 (CSEL, 34, pp. 704-722).

87 *Ego propterea ut ad nos venires, rogavi, quoniam in libris tuis valde sum tuo delectatus ingenio. Proinde volui, ut quaedam nostra opuscula, quae arbitratus sum tibi esse necessaria, non procul a nobis positus sed potius apud nos legeres, ut ea, quae forte minus intellexisses, non difficulter praesens interrogares, atque ex nostra sermocinatione mutuoque conloquio, quantum dominus et nobis promere, et tibi capere tribuisset, quid in libris tuis emendandum esset, ipse cognosceres, ipse emendares. eius quippe es facultatis, ut possis quae senseris explicare; eius porro probitatis et humilitatis, ut merearis vera sentire* Aug., *Ep*. 120, 1 (CSEL, 34, pp. 704-705).

88 Aug., *ibid.*

89 Aug., *Ep*. 120, 1 (CSEL, 34, p. 705).

90 Aug., *Ep*. 120, 3, 13 (CSEL, 34, p. 715).

91 Ved. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, *cit.* (n. 3), p. 80 n. 115; Caltabiano, *Litterarum lumen*, *cit.* (n. 24) p. 105.

la persona presso di sé per verificare, attraverso colloqui e discussioni, fino a che punto avesse compreso quanto aveva letto. Il suggerimento di segnare preventivamente i passi più oscuri, serviva a rendere più rapida questa verifica e nello stesso tempo a obbligare il lettore a una meditazione scrupolosa e approfondita che gli consentisse di familiarizzare con il testo.

Consenzio, tuttavia, come già segnalato da Agostino, anche in seguito, pur sforzandosi, non riuscì a seguire questi consigli.

Scrivendo, infatti, quasi dieci anni dopo, nel 419, un *commonitorium* dal contenuto abbastanza contraddittorio[92], caratterizzato da un tono oscillante tra l'ironico e il provocatorio e da un continuo sforzo d'introspezione, manifesta al vescovo quello che considerava un suo limite, a cui peraltro non riusciva a trovare rimedio, e cioè la sua avversione per la lettura, o piuttosto la sua pigrizia di fronte alla fatica che essa richiedeva, e all'opposto, la sua inclinazione addirittura temeraria per la scrittura, e dunque, per la composizione di libri. In particolare, riferisce di essersi procurato, circa dodici anni prima, i libri delle *Confessioni*, insieme a molti altri, e di averli tenuti *quasi obsignatos incredibili oppressus stupore*[93], di avere poi letto più o meno quattro anni prima, soltanto due o tre pagine del primo libro, pensando di recarsi presso Agostino, ma di averne interrotto subito la lettura, che aveva ripreso da pochissimo tempo, meravigliandosi di trovare in essi concetti nella ricerca dei quali s'era in passato invano arrovellato[94].

Consenzio confessa, peraltro, di aver provato lo stesso *fastidium* non solo per le opere di Agostino, ma per qualsiasi altro tipo di lettura, soprattutto per quella degli scritti esegetici, mentre sia pure con la consueta svogliatezza, dopo aver dato una scorsa una o due volte alle Scritture, attratto dalla loro rinomanza, aveva apprezzato, *propter planum atque compositum dicendi genus*, i libri di Lattanzio, che tuttavia aveva gettato via con altri, dopo averli letti una sola volta[95].

Jules Wankenne osserva acutamente che questo *commonitorium* potrebbe essere intitolato *éloge de la paresse*, precisando che non si tratta dell'elogio di una qualsiasi pigrizia, bensì di quella che impediva a Consenzio di leggere gli scritti altrui, contrapposta curiosamente allo zelo della sua feconda attività di scrittore[96]. Io intendo richiamare, invece, l'attenzione su alcune affermazioni di Consenzio, che aiutano a gettare qualche luce, ma non certo a chiarire quanto vorremmo, i motivi dell'evidente distacco del Nostro dal vescovo, sia perché non possediamo la documentazione completa delle relazioni epistolari intercorse negli anni tra i due, sia perché la natura stessa del *commonitorium*, paragonabile più a una raccolta di appunti che a una lettera, impedisce una soddisfacente ricostruzione dei fatti[97].

Consenzio, pur mettendo a nudo, persino con una sorta di compiacimento, le proprie debolezze, al punto da riconoscere che non gli era mancato il maestro, bensì era stato lui a sottrarsi ai suoi insegnamenti[98], e pur continuando, anche se in modo più tiepido che in passato, ad elogiare Agostino, riferendosi a lui con una fine ironia, sottolineata da citazioni di Terenzio[99], mostra di non accettare i suoi consigli, e giunge al punto persino di mettere in dubbio la possibilità che le sue opere gli possano sopravvivere[100].

Risultano significativi anche altri spunti suggeriti dalla lettura di questa epistola.

Consenzio, giustificandosi per essersi lasciato trascinare a scrivere contro il prete Leonzio, ormai defunto, non dall'amore del sapere bensì dalla giustizia naturale, dall'ammirazione per Agostino e dal desiderio di conoscere la verità, riconosce che alcune pagine dei suoi scritti, avevano riscosso più condanne che elogi, concludendo che, a suo parere, tutti quei fatti erano avvenuti per volontà di Dio, affinché egli non solo scrivesse, ma scrivesse *reprehensibiliter*[101].

Purtroppo non si sa nulla della questione in cui fu implicato Leonzio, ricordata solo in questo *commonitorium*, eccetto che fu risolta dal vescovo di Ippona, anche se in base a quanto scrive Consenzio si può ipotizzare che riguardasse problemi dottrinali.

92 Aug., *Ep.* 12* (CSEL, 88, pp. 51-70). Sull'apporto che la scoperta di questo *commonitorium* ha dato al dibattito sull'autenticità della lettera di Severo e sulla conversione degli Ebrei di Minorca ved. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano, 2006, pp. 39-44.

93 Aug., *Ep.* 12*, 1 (CSEL, 88, p. 70).

94 Ved. Caltabiano, *Libri e lettori nelle lettere di Agostino*, *cit.* (n. 53), pp. 77-78; C. E. Quillen, *Consentius as reader of Augustine's Confessions*, *cit.* (n. 78), pp. 87-109. Ead., *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustin, and the Language of Humanism*, Ann Arbor (Mich.), 1998, pp. 40-41.

95 Aug., *Ep.* 12*, 2 (CSEL, 88, p. 71).

96 J. Wankenne, *Introduction à la Lettre 12**, in *Oeuvres de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne, 46B), Paris, 1987, p. 490. Sull'inquadramento dal punto di vista storico di alcuni episodi a cui si fa riferimento in questo *commonitorium* e per l'analisi linguistica del testo, ved. J. Wankenne, *s.v. Consentius*, in *Augustinus-Lexikon, cit.*, (n. 29) 1, coll. 1236-1239; Id., *La correspondance de Consentius avec saint Augustin*, in *Les Lettres de Saint Augustin*, pp. 225-242; Sull'apporto che la scoperta di questo testo ha dato al dibattito sull'autenticità della lettera di Severo sulla conversione degli Ebrei di Minorca ved. C. Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto*, Milano, 2006, pp. 39-44.

97 Sui *commonitoria* cfr. R. Lizzi Testa, *Un'epistola speciale: il commonitorium*, in F. E. Consolino (a cura di) *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo,* Roma, 2003, pp. 53-89.

98 *... non doctorem mihi, sed me deesse doctori*. Aug., *Ep.* 12*, 12 (CSEL, 88, p. 70).

99 H. Marti, *Citations de Térence. Problèmes et signification des exemples de la Lettre* 12 de Consentius à saint Augustin*, in *Les lettres de saint Augustin*, pp. 243- 249

100 Aug., *Ep.* 12*, 12 (CSEL, 88, pp. 77).

101 Aug., *Ep.* 12*, 3 (CSEL, 88, pp. 71-72).

Nel paragrafo seguente, Consenzio continua la sua giustificazione, affermando di essere stato spinto a scrivere contro il sacerdote non *amore doctrinae quam laboriosissimam esse cognoscens penitus respuebam, sed catholicae fidei quam ignorare mortiferum est*, poiché desiderava arrivare alla conoscenza semplice e profonda della verità, senza doversi applicare assiduamente alla lettura né fare opera critica, lamentando altresì di non aver potuto trovare nelle Baleari cristiani sufficientemente dotti e credenti cui sottoporre i suoi dubbi.

Aggiunge, inoltre, che avrebbe potuto realizzare il suo desiderio, cioè quello di chiarire i suoi dubbi senza fatica, se avesse potuto ascoltare persone sapienti e discutere con loro le questioni che lo assillavano, o almeno se avesse incontrato qualcuno che avesse a sua volta potuto ascoltare questi sapienti; infine dichiara che avrebbe forse anche accettato di affaticarsi un poco nella lettura, se gli fossero stati forniti libri adatti a risolvere le difficoltà in cui si sentiva invischiato, facendo pensare, a questo punto, di considerare poco adatti anche i libri che Agostino gli aveva inviato[102].

Quanto scrive Consenzio mi induce ad ipotizzare che egli, sia pure in buona fede, possa essere entrato in conflitto con l'Ipponense; prendendo, infatti, in modo autonomo l'iniziativa di contestare con i suoi libri le posizioni di Leonzio, forse perché le riteneva poco ortodosse, aveva dimostrato di non rispettare il vescovo, il solo responsabile dell'ortodossia dei suoi fedeli e soprattutto l'unico in grado di giudicare il comportamento di un sacerdote. Questo potrebbe essere confermato dal fatto che Agostino, quando intervenne, non lo fece unicamente per risolvere la questione di Leonzio, ma anche per condannare alcune affermazioni sbagliate contenute nei libri che Consenzio aveva scritto contro quest'ultimo[103]. Un'ulteriore conferma di ciò si può forse trovare nel fatto che Consenzio agì anche in altre occasioni in modo sconsiderato, spinto dal desiderio ardente di combattere gli eretici.

E' sufficiente ricordare che, nell'altro suo *commonitorium*[104], databile intorno al 420, egli stesso riferisce di aver scritto falsi libri priscillanisti e di averli poi fatti introdurre tra i seguaci di questa eresia dal monaco Frontone, mandando ad Agostino, soltanto a cose fatte, *multa legenda*, per documentare i risultati della missione. La reazione del vescovo si fece attendere un anno e non fu affatto tenera; nella dedica del *Contra mendacium*, infatti, dopo aver elogiato la forma letteraria degli scritti di Consenzio, la sua conoscenza delle Scritture, l'acume della sua intelligenza, la solerzia che lo spingeva ad attaccare certi cattolici negligenti e anche lo zelo con cui inveiva contro gli eretici, compresi quelli che si tenevano nascosti, gli comunicò di non approvare l'idea che per scovarli dai loro nascondigli si ricorresse alla menzogna[105]. Recensendo quest'opera nelle *Retractationes,* dopo aver ricordato che l'occasione per comporla gli era stata offerta dallo stratagemma escogitato da alcuni cattolici che, per scovare gli eretici Priscillianisti, si erano finti essi stessi Priscillianisti *ut eorum latebras penetrare*, aggiunge *Quod ego fieri prohibens, hunc librum condidi*[106].

L'affermazione di Consenzio di essere stato spinto a scrivere dall'amore per la fede cattolica, perfettamente coerente con quanto aveva affermato dieci anni prima nell'epistola 119, e cioè di essere convinto che la verità riguardante la natura di Dio deve essere raggiunta più con la fede che con la ragione, spiega il motivo per cui egli considerava inutile il faticoso lavoro di ricerca e di lettura, che il vescovo di Ippona non aveva mai cessato di proporgli.

Consenzio, uomo di vasta cultura sia pagana che cristiana, era convinto di aver già trovato in modo autonomo la via della Verità e di conseguenza agiva in modo indipendente. Inviando i suoi libri e sollecitando il giudizio di Agostino, presumeva, probabilmente, di ottenere l'approvazione del vescovo, utile anche per favorire la diffusione dei suoi scritti, mentre Agostino, fermo custode dell'ortodossia e soprattutto maestro, pur apprezzando alcune doti del suo corrispondente, non si stancò, con paterna benevolenza, di correggere, ancora una volta, i suoi errori e di suggerirgli sempre nuove letture per superarli.

L'aspetto più singolare del comportamento di Consenzio è che, mentre impegnò parte della sua vita a combattere gli errores altrui per amore della fede, e talvolta anche in modo sbagliato, rifiutò invece l'aiuto che Agostino gli offrì per correggere i suoi.

Università degli studi di Milano,
Facoltà di Lettere e Filosofia

102 Aug., *Ep.* 12*, 4 (CSEL, 88, p.72).

103 Scrive Consenzio a questo proposito: *... pugnacissime decertarem moxque eius aemulatione succensus et famam tuae Sanctitatis admirans et amore agnoscendae aestuans veritatis illa conscriberem, in quibus multa damnata, pauca laudata sunt…* Aug. *Ep*. 12*, 3 (CSEL, 88, p. 72).

104 Aug., *Ep*. 11* (CSEL, 88, pp. 51-70). Per una esauriente ricostruzione della vicenda ved. Burrus, *The Making of a Heretic,* pp.115-125

105 Aug., *C. Mend*. 1, 1 (CSEL, 41, pp. 469-471). Sulla relazione tra la composizione del *Contra Mendacium* e l'*ep.* 11*, ved. A. M La Bonnadière, *Du nouveau sur le priscillianisme (Ep. 11*)*, in *Les Lettres de Saint Augustin*, pp. 205-222.

106 Aug., *Retrac*t. II 86 (CSEL, 36., p. 199).